

Δαίμων. *Revista Internacional de Filosofía*, nº 50, 2010, 137-156
ISSN: 1130-0507

La antropología filosófica en la actualidad

Philosophical anthropology today

JAVIER SAN MARTÍN*

Resumen: En el presente trabajo se trata, por un lado, de presentar la posición de Antropología filosófica en España, empezando, en el primer apartado, por una breve historia de su posición en el siglo pasado hasta 1980. En segundo lugar se explora el carácter de esta materia, primero desde la legitimidad de su diseño por Rousseau y Kant —segundo apartado—, y luego desde una orientación en torno a su contenido —apartado tercero—. En el apartado cuarto se examina la posición de la antropología filosófica en la filosofía como filosofía primera, para terminar en el último apartado exponiendo cuál es la situación de la misma en los estudios contemporáneos de grado de filosofía.

Palabras clave: Antropología filosófica, Filosofía primera, Historia de la antropología.

Abstract: The paper aims firstly to present the position of philosophical anthropology in Spain, offering in the first section a brief history of its position in the last century until 1980. It explores secondly the character of the philosophical anthropology, first from the legitimacy of their design by Rousseau and Kant —second section—, and then from an orientation about its contents —third section. The fourth section examines the position of philosophical anthropology as first philosophy, to finish in the last section by stating what its situation in contemporary studies of philosophy degree is.

Key words: Philosophical anthropology, First philosophy, History of anthropology.

Como no podía ser de otro modo, los estudios de filosofía en España han seguido los avatares de la turbulenta historia de nuestro país. Las anomalías políticas del siglo XIX, que no eran más que consecuencia de la opción que nuestros gobernantes tomaron en su día de convertirse en defensores del integrista católico, se dejaron sentir con toda contundencia en la enseñanza de la filosofía. Eso explica que a finales del siglo XIX Kant fuera, si no un desconocido, escasamente familiar en los pocos estudios de filosofía que había en España¹. Por eso no se puede decir que el giro antropológico de la Modernidad, teorizado sobre todo por Kant, hubiera hecho mella en nuestras aulas, más centradas, por lo general, en la filosofía

* Catedrático de Antropología Filosófica. Facultad de Filosofía de la UNED. Senda del Rey 7. 28040 Madrid.

1 Ortega se pregunta en Marburgo si, en España, hay alguien que haya leído la *Crítica de la razón pura*. Ahora le podemos responder que, ciertamente no habría muchos, pero alguno sí, porque José de Perojo, que aunque nacido en Cuba realizó su formación en España, ya estaba empeñado en la traducción de la obra de Kant. Sobre este tema véase la muy pertinente reivindicación de una «primera Escuela de Madrid» por parte de los participantes del proyecto de investigación «La primera Escuela de Madrid» dirigido por José Luis Mora. Véase, por ejemplo, de Fernando Hermida de Blas, «La primera Escuela de Madrid», en: <http://www.ahf-filosofia.es/biblio/docs/cursoortegahermida.doc>

escolástica. Existía la antropología, como la magnífica y reciente edición² de la antropología de Salmerón lo demuestra, pero como una asignatura más cuyo estatuto no se cuestionaba.

En los años veinte, un Ortega que rondaba los 40 años asume el liderazgo de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Madrid con una propuesta nueva, ya que él pide una antropología filosófica, pero no tiene aún claro el lugar que debe asignarle. La lectura, en 1927, de *Ser y tiempo* de Heidegger le hace ver que lo que él postulaba como antropología filosófica, en la estela principalmente de Scheler, era en realidad una metafísica de la vida humana, que toma al ser humano como realidad radical, posición que no es sino el punto de partida mismo de la filosofía. En realidad la propuesta orteguiana, que la hace en público en 1929, aunque ya estaba implícita en la reflexión de *Meditaciones del Quijote*, de que todo se nos da bajo la forma de vida individual, es la puesta a punto del programa kantiano, de que toda la filosofía tiene la tarea de responder a la pregunta de qué es el ser humano.

Los avatares posteriores son más conocidos. La quiebra política del país se llevó por delante en pleno, entre otras muchas cosas, la Escuela de Madrid, reinstaurándose una filosofía escolástica de tipo medieval, de la que la Universidad tardaría más de veinte años en desembarazarse. Al final de esos veinte años, en los sesenta, se volvió a introducir en España una antropología en las facultades de filosofía pero como una asignatura muy secundaria, cuyo objetivo era fundamentalmente transmitir los avances que se iban haciendo en el estudio paleontológico del ser humano. No es hasta los setenta que no entra de lleno la antropología, pero en ese momento con problemas. En efecto, en las Facultades se impone una Antropología pero no se decide qué tipo de antropología se debe impartir. Ciertamente que las tres primeras cátedras que hay de Antropología serán las de tres profesores de filosofía, Jesús Arellano, Carlos París y Luis Cencillo, que en su momento eran catedráticos o agregados (el caso de Cencillo) de Fundamentos e Historia de los sistemas filosóficos, cuando, a principios de los setenta, se cambian los planes de estudio y desaparece esta asignatura de la carrera de Filosofía y Letras. Ese cambio coincide con dos hechos, por un lado, la presencia que la Antropología cultural y social empieza a tener en nuestro país. Segundo, el auge general de las ciencias humanas con un predominio casi total de la corriente dominante en Francia, el estructuralismo de Levi-Strauss, Foucault y otros, que hacen pensar que fuera de ellos no era posible reflexión alguna. Con estos dos hechos, muchos reivindicaron que la antropología de filosofía, con un aditamento de antropología biológica, debía ser la Antropología cultural y social. No se tiene clara conciencia de la necesidad de una Antropología filosófica ni tampoco se cuestiona el lugar de esa eventual Antropología filosófica. Así llegamos a la altura de los ochenta, por tanto ya en los últimos treinta años, en los que la evolución ha sido muy importante, por lo que es al menos reseñable.

El texto constará de un primer punto (1) en el que expondré en rápidas pinceladas la situación de la Antropología hasta los años ochenta. A continuación (2) se tratarán los motivos ilustrados en la medida en que están en Kant y Rousseau, en los que se diseña la ciencia y la filosofía del ser humano. Seguirá un tercer punto (3) en el que, partiendo del diseño legado tanto por Rousseau como por Kant, formularé la base para explorar el contenido de la antropología filosófica. En el cuarto punto (4) expondré, teniendo en cuenta las

2 Nicolás Salmerón y Alonso, *Doctrinal de antropología*, editado por Antonio Heredia Soriano, con un prólogo de Miguel Cruz Hernández. Madrid, CSIC, 2009.

reflexiones anteriores, mi opinión sobre el lugar de la antropología filosófica en el conjunto de la filosofía tratando de mostrar que ese lugar viene determinado por el hecho de que la *filosofía moderna*, entendiendo por tal la que se elabora desde el Renacimiento, es un *filosofía antropológica*. Ese modo de hacer filosofía sólo es posible porque se le ha asignado a la Antropología filosófica el lugar de una *filosofía primera*, por más que esta constatación pueda desagradar a cierta opinión dominante en la comunidad filosófica por ser partidarios de una hermenéutica heideggeriana, que sería imprescindible y necesario asumir si se quiere seguir haciendo filosofía a la altura del tiempo. En este contexto, los intentos de rechazar la antropología filosófica han supuesto un considerable fracaso, y la mejor prueba es que los grandes problemas en que se debate la filosofía más actual, problemas de la bioética, del genoma, del multiculturalismo y, en él, los problemas de la universalidad de los derechos humanos, etc. tienen una raíz en la antropología filosófica. Por eso tantas veces en la actualidad, profesionales de la filosofía, sin dedicarse, diríamos profesionalmente, al «perfil» de antropología filosófica, terminan investigando en los temas de esta materia. Terminaré (5) con unos apuntes panorámicos sobre la situación de la Antropología filosófica hoy en nuestras universidades a partir de los ochenta y sobre todo de cara a la implantación del Grado de Filosofía en los últimos años.

1. La Antropología hasta los años ochenta

En el curso del V Seminario de Historia de la Filosofía Española que tuvo lugar en Salamanca en septiembre de 1986, Jacinto Chozas y Jorge Vicente Arregui hicieron una buena presentación de la situación de la Antropología filosófica en España partiendo de una evaluación de la situación general de la filosofía, que estaría según ellos dividida en tres grandes corrientes, la analítica, la dialéctica, y una tercera heterogénea, que llaman «vitalismo, irracionalismo, existencialismo», en la que incluirían la ética, en una decisión que resulta hartamente forzada. En todas ellas se tocaban, según ellos, aspectos de la Antropología filosófica, pero de hecho, aunque existiera como asignatura, no existía esta como especialidad hasta los años 80, como lo mostraba el hecho de que «Alain Guy en su historia de la filosofía española publicada en 1983 no señala la Antropología filosófica como “especialidad” en la que pudieran agruparse algunos filósofos españoles o una parte de la producción filosófica española»³. Lo que resulta rigurosamente cierto, pero, en ese momento, no se podían olvidar las aportaciones de la Escuela de Madrid, en la que hay que encuadrar a pensadores como Marías, con su Antropología metafísica, y Pedro Laín Entralgo, que toma a Ortega y Zubiri como sus maestros y desde ese magisterio se propone explícitamente llevar a cabo una Antropología filosófica. Y es que la obra de nuestros grandes pensadores de la Facultad de Filosofía de Madrid encuentra en este terreno su mejor acomodo. Su pérdida tuvo esa dramática consecuencia para la Antropología filosófica. Donde ejerció, sin embargo, un considerable influjo fue entre los médicos, que ellos sí, desde la influencia de Ortega y Zubiri, desarrollaron una interesante Antropología filosófica, como es el caso de Roberto

3 Chozas, J. y Vicente Arregui, G., «La antropología filosófica en España» en *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española*. Seminario de Historia de la Filosofía Española (V. 1986. Salamanca, España), Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1988, pág. 48.

Novoa Santos, o también en la estela de Gregorio Marañón, Juan Rof Carballo, Domingo García Sabell, X. Manuel López Nogueira. Ciertamente es que esa línea no ejerció prácticamente ningún influjo en el cultivo de la Filosofía en la Universidad. Dentro de esta el único que de esa generación temprana (había nacido en 1903) desarrolla una antropología filosófica es Eugenio Frutos en Zaragoza⁴, pero que también pasó desapercibida.

Por eso, para ver cuál es la situación de la Antropología filosófica, en primer lugar, hay que consignar que la antropología se consolidó en los estudios filosóficos. Segundo, que en general, frente a lo que ocurrió en los primeros ochenta, se ha terminado pidiendo que esa antropología sea fundamentalmente de carácter filosófico, de manera que prácticamente todas las facultades de filosofía tienen ya profesores dedicados a la antropología filosófica. Una vez logrado esto –que tampoco fue fácil, incluso se puede decir que algunas facultades, en razón de estar las plazas ocupadas por profesores de antropología social, quedaron rezagadas– la posterior tarea fue determinar el contenido y lugar de esa antropología filosófica. El periplo de Ortega fue en esto ejemplar, al pasar, de una antropología –que quiero llamar taxonómica– como estudio regional del humano, a una metafísica de la vida humana. Sin embargo, como veremos, creo que estamos muy lejos de haber conseguido dar a la Antropología un estatuto sólido, ni como disciplina regional ni como disciplina fundante de la filosofía. En el mencionado texto de Jacinto Chozo y Vicente Arregui se comenta el que sería el I Congreso de Antropología filosófica, en el que se pudo ver con bastante precisión la dispersión de la antropología. En ese Congreso coincidimos todos los que después seríamos catedráticos o titulares de Antropología filosófica, incluidos Luis Cencillo y Gustavo Bueno. Desde nuestras respectivas intervenciones se podía deducir qué tipo de antropología haríamos en el futuro, cuando tuviéramos encomendada profesionalmente la Antropología filosófica de nuestras respectivas universidades. En nuestras intervenciones se percibían las enormes diferencias de matices, pues había quienes dudaban de que allí estuviéramos discutiendo del carácter de la antropología *filosófica*, pues según la apreciación de uno de los editores de las actas el problema de la antropología filosófica era si era ciencia o filosofía: porque «No está precisado todavía el espacio propio de ese saber. ¿Se trata de una rama de la filosofía o está más próximo su topos de la ciencia?»⁵. Por su ponencia podíamos haber entendido que el problema de la antropología filosófica convencional era el ser una filosofía del hombre⁶. Había otros que ponían el dedo en la llaga, de que la Antropología filosófica era fundamentalmente histórica, porque versa «sobre las ideas antropológicas de filósofos ya muertos»⁷, poniendo como objetivo producir una antropología general. Naturalmente, lo que emergía era la dificultad que algunos encontraban en perfilar el concepto de filosofía desde el que definir lo filosófico de esa antropología. De todos modos, ese Simposio, cuyas actas se publicaron en 1984, marca el punto de partida de un debate que abandonamos prematuramente y que creo necesario recuperar.

4 *Antropología filosófica*, Departamento de Filosofía, Zaragoza, 1971-1972, 2 volúmenes. Hay una nueva edición de la misma Universidad, en Prensas Universitarias de Zaragoza, a cargo de A. Montaner Frutos.

5 Prólogo a *Antropología filosófica: planteamientos*, dirigido por Jesús Muga y Manuel Cabada, Madrid, Editorial Luna, 1984, pág. 10.

6 Jesús Muga, «La formalización de los conceptos en el método antropológico», ob. cit., pág. 155.

7 Ángel Aguirre Baztán, «Antropografía y antropología», en Jesús Muga y Manuel Cabada, ob. cit., pág. 18.

El sentido de este texto es poner a la Antropología filosófica sobre el tapete del espacio público de la filosofía para mantener vivo ese debate que nunca deberíamos haber abandonado, desde que los estudios de antropología entraron en los planes de estudios de filosofía, porque afecta a la visión misma que tenemos de la filosofía. Poco a poco hemos ido consiguiendo que, en esos estudios, a nuestros estudiantes de filosofía se les dé, no contenidos de una o varias ciencias sociales, sino contenidos de filosofía. Ha sido un debate administrativamente intenso y a veces muy duro, en el que ha habido posturas muy divergentes y profesores de todo tipo, unos que se han decantado sólo por los estudios científico-sociales, otros por estudios filosóficos; a veces, la elección del profesor ha implicado a una Facultad entera, de manera que si el profesor de una Facultad se orientaba por la Antropología social todos los estudios de antropología en esos estudios de filosofía quedaban hipotecados por esa decisión. Pero intelectualmente el debate apenas ha tenido contenido, porque nunca hemos discutido a fondo las cuestiones implicadas. En mi ponencia en el mencionado Congreso de 1980 afirmaba tres tesis, que no desarrollé en ese momento, pues me dediqué sólo a la primera, a exponer la ontología implicada en la práctica de la antropología cultural y la necesidad de que esa ontología fuera la tarea de una antropología filosófica. La segunda tesis era que «esta antropología filosófica carecería de contenido concreto universalizable si no trabaja en continuo e ininterrumpible diálogo con las ciencias humanas»⁸, por eso concluyo esa tesis con la frase que Jacinto Choza y Vicente Arregui citan: «La Antropología filosófica solo es viable en la práctica científica»⁹, que descontextualizada de la primera adquiere un sentido distinto. Posteriormente he mostrado exactamente dónde esa colaboración es ineludible, a saber, en el diálogo intercultural necesario para obtener una imagen del ser humano al menos idealmente compartible¹⁰ por toda la humanidad. Pero eso no obsta a que la ontología del ser humano la debe formular y controlar la filosofía con su metodología, por más que sin pasar por el yunque de las ciencias del ser humano, sociales o biológicas, poco podríamos decir universalizable, desde el momento que son éstas las que ponen a nuestro alcance, por un lado, la diversidad humana –ciencias sociales–, y por otro, la naturaleza humana –ciencias naturales. En los tiempos que corren, el diálogo, por ejemplo, con las ciencias cognitivas y neurológicas es más acuciante que nunca. Lo que resultó claro a raíz de ese Simposio es que había un problema que aún no hemos resuelto. También quedó clara mi postura, que la antropología filosófica tiene como objeto la ontología del ser humano implicada, en todo caso, en las ciencias del ser humano. Por eso de ese texto difícilmente se podía deducir lo que en el texto citado en el Seminario de Salamanca se me atribuyó, de entender la antropología filosófica como antropología social, en la misma medida que Ubaldo Martínez Veiga, ambos «de la escuela de C. París en Madrid»¹¹.

8 J. San Martín, «Ciencias humanas y Antropología filosófica», en Jesús Muga y Manuel Cabada, pág. 38.

9 Choza, J. y Vicente Arregui, G., ob. cit., pág. 58.

10 Ver *El sentido de la filosofía del hombre*, Barcelona, Anthropos, 1988, págs. 154 y sigs. y *Antropología filosófica*, Madrid, UNED, 2005, págs. 113 y sigs.

11 Supongo que esa apreciación, hecha en 1986, provenía de que Carlos París me apoyó en las oposiciones tanto de adjuntos (ahora titulares) de 1978, como en la de cátedra de 1981; sin embargo, de esa circunstancia no se deducía que yo identificara antropología filosófica con antropología social, porque en mi programa desarrollaba ampliamente la parte correspondiente de antropología filosófica desde el concepto mencionado de exponer y controlar la ontología implícita en las ciencias del humano. Por eso la frase con que terminan los autores ese párrafo: «la posterior trayectoria investigadora y docente de los profesores mencionados corresponde en casi

El contenido de la Antropología fue motivo de arduas discusiones y toma de decisiones fundamentalmente en los años 80, hasta que parece que se estabilizó la problemática y cada uno más o menos se situó en un espacio. Pero dos cosas quedaron pendientes, pues apenas se les dedicó espacio público de discusión, por un lado, la posición de la Antropología filosófica en la filosofía y, por otro, en relación con esto mismo, el contenido de esa Antropología filosófica. Además, tanto lo uno como lo otro se puede hacer desde una perspectiva histórica y desde una perspectiva estructural, es decir, viendo, en este caso, el papel que la antropología filosófica ocupa en la filosofía contemporánea.

Voy a intentar responder a ambas cuestiones y, para ello, utilizaré la guía histórica que supone Kant, pero pretendiendo no hacer una aportación de carácter histórico sino una que podría ser calificada de carácter sistemático. El debate que me gustaría abrir es, en mi opinión, importante para clarificar el sentido de la antropología en los nuevos grados de filosofía, pues de acuerdo a la propuesta que en su día hiciera la Asamblea de Decanos de nuestras facultades, la antropología filosófica quedaba diluida en tres materias cuyo estatuto no se ha aclarado, con lo cual nuestra generación, la de los catedráticos dominantes actualmente en la universidad española, que globalmente hemos conseguido instaurar los estudios de antropología filosófica en el área de filosofía, podríamos haber entregado a la generación siguiente el logro de los años ochenta como un cajón de sastre sin orden ni concierto. Por eso me parece conveniente plantear, por un lado, la *estructura de la antropología filosófica*, de donde se deriva su contenido, y, por otro, el *lugar que ocupa en la filosofía*, de donde se podrían sacar conclusiones para tomar decisiones sobre el tema que acabo de mencionar y, en consecuencia, formular una guía para evaluar la situación de la antropología filosófica en la España contemporánea.

2. Los motivos ilustrados en Kant y Rousseau

Creo que es muy interesante tomar siempre en esta cuestión como referencias tanto a Rousseau como a Kant, pensándolos a los dos, primero, como expresiones fundamentales de la gran corriente filosófica propia de la Modernidad, a la que contribuyen a dotar de fórmulas precisas. Segundo, como descripción del espacio epistémico sobre el ser humano, porque pronto veremos que en ambos hay claramente diseñadas dos líneas de investigación sobre el ser humano de las que somos deudores. Por un lado, tanto el uno como el otro están con un oído pegado a los acelerados descubrimientos de la época en los que se está fijando la identidad de la especie *hacia fuera*, su relación con los primates, y por tanto su genealogía o configuración biológica; y *hacia adentro*, la constitución de la especie en una diversidad de razas, punto en el que se configura la cuestión del monogenismo o poligenismo. Diríamos que ambos aceptan los datos que se van conociendo sobre la diversidad física de los humanos. Es lo que Kant dirá con gran precisión, que hay que estudiar lo que

todos los casos al concepto de Antropología que en su día propusieron», bajo ningún concepto se me puede aplicar, porque, ni propuse eso, ni en mi práctica docente reduje nunca mi antropología filosófica a antropología cultural. Al revés, siempre defendí, como no podía ser menos desde mi adscripción fenomenológica, el derecho indeclinable de la filosofía y, en ella, de la antropología filosófica, y el contenido de esa antropología filosófica como ontología del ser humano, partiendo, además, desde el principio de mi trayectoria, del convencimiento de que la muerte antropológica de la filosofía es la muerte filosófica de la antropología.

la *naturaleza ha hecho de nosotros*, es decir, el patrimonio que la naturaleza nos ha dado y que constituye nuestra circunstancia. Rousseau también aporta sugerencias enormemente interesantes al respecto. Pero lo importante es el reconocimiento que en ambos se da de un ámbito de investigación en el que los datos se nos proporcionan en la ciencia biológica, tanto desde una perspectiva histórica en la Paleoantropología, como desde una perspectiva más estructural, tanto en plano anatómico fisiológico como en el comportamental. Este segundo plano tardaría más en incorporarse a los estudios biológicos del humano, pero en la actualidad es muy importante.

Rousseau etiqueta este plano como el del paso de la animalidad a la hominidad, es decir, el de cómo surge el ser humano. Ciertamente que en el XVIII poco se podía decir, pero Rousseau ya adelanta intuiciones muy interesantes¹². Pero lo importante para nosotros no es tanto la constatación de que existe un ámbito de saber sobre el humano procedente de las ciencias naturales sino cómo ese saber se integra o engarza en el saber del humano. Ahora sabemos, al menos en una gran medida, cuál es nuestra historia. La naturaleza nos ha hecho en muchos aspectos, pues los datos proporcionados por la anatomía, la fisiología y otros muchos saberes en continua expansión como la neurología, se refieren a nuestra naturaleza, sobre la que por supuesto queda mucho que investigar. Hace poco un alumno me mandó un texto de Internet sobre las investigaciones en torno a las razones de carácter evolutivo del orgasmo femenino: si en los primates no hay orgasmo en la hembra pues la cópula dura segundos, por qué lo hay en la mujer. Es evidente que debe ser una adaptación evolutiva, pero ¿adaptación a qué? Pues como éste comportamiento habrá muchos cuya base biológico-natural se irá descubriendo en el futuro. Recientemente, en la evaluación del *Ardipithecus*¹³ parece que se termina de explicar la razón evolutiva de la pérdida del olfato en los machos por la estrategización que la *crisis* ovulatoria permite a las hembras.

Es pues evidente que somos *genoma* y *biograma*, como hace ya medio siglo decía Earl W. Count¹⁴, pero con igual evidencia no sólo somos eso. Porque también nosotros nos hemos hecho y nos seguimos haciendo a lo largo de la historia mediante la cultura, porque, como muy bien decía Ortega, somos principalmente *biografía*. Esa naturaleza que nos constituye termina expresándose en la cultura, que en realidad no es otra cosa que el cultivo por el que se impregna la naturaleza convirtiéndola en una naturaleza adecuada para que los humanos puedan vivir en multitud de ambientes y en una enorme diversidad de circunstancias sociales, en las cuales discurre nuestra biografía. Rousseau piensa esta diferencia como el paso de la hominidad a la verdadera humanidad. Porque nosotros vivimos en grupos humanos, en humanidades, en las cuales configuramos nuestros mundos históricos particulares.

También Kant dará expresión feliz a esta etapa de saber del ser humano que debía hacerse cargo de lo que *nosotros hemos hecho de nosotros*, es decir, el estudio de la cultura y la historia que configuran al ser humano. Así, si la primera antropología se correspondía con la antropología biológica, ésta se corresponde con lo que son las ciencias humanas,

12 Véase, sobre todo, las notas al *Segundo discurso sobre la desigualdad*.

13 Ver C. Owen Lovejoy, «Reexamining Human Origins in Light of *Ardipithecus ramidus*», en *Science*, Vol. 326, Oct. de 2009, (documento entero en DOI 10.1126/science.1175834), pág. 74e7.

14 Ver su importante trabajo «The Biological Basis of Human Sociality», en *American Anthropology* 60, 1958, págs. 1049-1085.

tanto la antropología cultural como la historia o la filología, que nos abren a los diversos mundos a lo largo de la historia de los grupos humanos. Kant llamó a esta antropología «antropología pragmática» o antropología desde una perspectiva pragmática, que no es la filosófica, por más que su primer editor erróneamente la llamara así. Kant pensaba que esa antropología era un conocimiento necesario para intercambiar o interactuar con otros de modo razonable, es decir, sin acudir a la fuerza. Si vamos a China, para comportarnos correctamente debemos hacernos con las claves culturales de los chinos. También Rousseau es muy preciso para darnos lo fundamental de este conocimiento del humano, pues nos dice que para conocer a los hombres, debo acercarme a ellos. La cultura de un pueblo se aprende, casi en exclusiva, acercándose a ellos. Por los relatos se aprende mucho, pero la cultura real apenas puede ser resumida en las palabras, por eso es necesario el trato personal.

Tenemos por tanto configurados dos saberes muy precisos, y que a lo largo de los dos siglos pasados han terminado por constituirse como dos grandes ramas del conocimiento en general, que están además impulsadas por un ideal de conocimiento científico total del ser humano, tanto en su faceta biológica como en su faceta cultural.

Pero ninguno de los dos pensadores se queda ahí, pues ambos siguen, tanto Rousseau, que habla del conocimiento del hombre como el conocimiento del sabio, como Kant, que hablará de una *tercera antropología*, la referida a las preguntas de qué podemos saber, qué debemos hacer y qué nos cabe esperar, en definitiva, que es el ser humano. Ya no es lo que la naturaleza ha hecho de nosotros o lo que nosotros hemos hecho de nosotros (siempre en los marcos permitidos por la naturaleza), sino lo que podemos y debemos hacer, que depende de las respuestas a las otras dos preguntas. Se trata por tanto de introducir dos variables, una, nuestras posibilidades, dados esos marcos biológicos y culturales históricos; otra, lo que dentro de todas esas posibilidades es legítimo y ajustado, y por ello deseable. Pero aquí viene la pregunta de cuál es el criterio de legitimidad y ajuste: ¿a qué debe ajustarse?, ¿cuál es la medida?, ¿cómo establecerla? Pues bien, ahí se apunta un nuevo saber que debe preguntarse por qué es el ser humano. Como sabemos la pregunta por el ser humano resume, según Kant, las otras tres preguntas que definen el núcleo de la filosofía, *qué puedo conocer, qué debo hacer, qué me cabe esperar*. Con lo que para Kant la antropología filosófica, que reasume esas tres preguntas, se convierte en la *filosofía primera*, en la que se incluyen la filosofía teórica, la filosofía moral y la filosofía de la religión. Pero a este punto dedicaré el último apartado. En la tabla adjunta se ve la estructura tal como Kant concibió la antropología.

Qué ha hecho la naturaleza	Biología
Qué hemos hecho nosotros: historia y cultura	Antropología cultural y resto de las ciencias humanas
Qué podemos y debemos hacer:	Filosofía
qué puedo conocer	Qué es el ser humano
qué debo hacer	
qué me cabe esperar	

3. Bases para explorar el contenido de la antropología filosófica

Con esto podemos entrar en el tema del contenido que se deriva de ese amplio panorama y que viene determinado por los *saberes prefilosóficos* sobre el ser humano, así como por la posición que el saber filosófico sobre el ser humano ocupa *de facto* y debe ocupar *de iure* en el conjunto de la filosofía. Con esto doy respuesta, bien que ampliándola, a la tesis segunda que mencionaba en mi texto de 1980, porque una imagen del ser humano está implícita no sólo en la ciencia, sino también en la filosofía y en el saber ordinario. Por eso, ante todo o en primer lugar, la antropología filosófica debe asegurar su existencia. Me parece un punto decisivo, y asegurar su existencia es clave desde el momento en que entre las ciencias naturales y las ciencias humanas parecen cubrir el espectro de lo que se puede decir del ser humano. Si, desde una perspectiva biológica, somos *genoma* y *biograma*, la antropología filosófica debe asegurar que somos algo más que eso. Ciertamente, se nos dirá que lo que queda sin cubrir por la biología del ser humano es la diversidad de soluciones culturales. En realidad somos también biografía cultural, dado que vivimos en mundos concretos diversos, que determinan los contenidos precisos de la vida humana, los contenidos biográficos. Hay por tanto unos límites para que el genoma y el biograma representen la totalidad de la vida humana, porque hacen que las biografías de las personas varíen según los marcos culturales. Deberíamos pasar, por tanto, de la antropología biológica a la cultural, para dirimir ahí si la ciencia lo dice todo sobre el ser humano. Aunque antes deberíamos tratar de buscar en las consideraciones biológicas sobre el ser humano resquicios, indicios y grietas por las que podamos prever límites del discurso biológico sobre el ser humano que nos abran caminos para investigar los huecos que deje la biología a la cultura y que tampoco se cierren con los discursos científicos de las ciencias sociales.

Por la biología sabemos que el homínido *presapiens* (*homo habilis*, *homo antecessor*, *homo erectus*) supo hacerse con el control del manejo de las herramientas, que supo hacerse con el control del fuego, y que así surgió un homínido, el *homo sapiens sapiens*, que se extendió por toda la tierra, exterminó a todos sus antepasados, y que en el paleolítico superior inicia una fase de la historia plagada de nuevos eventos, tales como inventos, pinturas rupestres, control numerado de la sucesión del movimiento de los astros y, con ello, del tiempo, fase de la que nosotros mismos somos herederos. Y ahí cabe la pregunta: ¿no hay algo en esa fase que se escape de la biología y la diversidad cultural de manera que ninguna de las ciencias sobre el humano, ni el conjunto de ambas, dé cuenta suficiente de esa fase?

Efectivamente, una cosa es segura, que en ese momento ese homínido se caracteriza por el uso del lenguaje y por la capacidad masiva de invención. Ambos fenómenos nos muestran rasgos para los que la ciencia no tiene respuesta porque el tipo de forma de ser presupuesto en ambos elementos excede las posibilidades de la ciencia porque ella misma es fruto de esos dos mismos elementos. En el lenguaje, el sistema de comunicación humano, hay elementos que exceden y superan radicalmente cualquier otro sistema de comunicación, a saber, la capacidad de expresar lo que las cosas son no sólo para los otros, pudiendo iniciar un diálogo sobre la realidad, sino para uno mismo¹⁵. Con ello el lenguaje y el tipo de percepción

15 En las condiciones de posibilidad de este punto pone Heidegger, en su magnífica lección *Conceptos fundamentales de la Metafísica. Mundo, finitud, soledad*, de 1929/30, la configuración de mundo, que es la diferencia con los animales no humanos, que son pobres de mundo.

que le subyace, además de sistema de comunicación, es sistema de razón, es decir, como lo llamaron los griegos, *logos*. El *logos* es *diálogos*, pero los interlocutores somos tanto los otros como uno mismo.

Además, este diálogo con uno mismo sobre lo que es la realidad es la condición misma de los inventos. No quiere decir que no hubiera inventos antes del lenguaje, pero la concatenación y aceleración de los mismos indica que su sujeto debe de tener cualidades o rasgos muy distintos. Podríamos decir que los inventos, antes del paleolítico superior, son como casuales y esporádicos, parecidos o un poco más desarrollados que los que se dan entre los primates más evolucionados, como son los chimpancés, entre los cuales, una vez que se da la invención de algo, ya puede quedar como propiedad de un grupo, pero sin apenas ser mejorados, sin engendrar ellos otros que dependan de la cadena misma de inventos. La existencia de estas cadenas, hacer instrumentos que nos sirvan para hacer otros instrumentos, indica una postergación de la necesidad inmediata que no parece que esté al alcance de los primeros *presapiens*. Con la irrupción de las nuevas condiciones los inventos se encadenan, se suceden de modo vertiginoso, de manera que el homínido *sapiens* se convierte en *homo inventor*. Pues bien, el invento, tal como aparece en el homínido *sapiens*, tiene en su base la comprensión de cómo funcionan las cosas, por tanto la comprensión de las propiedades de las cosas, porque el invento siempre pone en juego esa comprensión.

Es el lenguaje el que nos da la clave de cómo nos hacemos cargo de la realidad, comprendiendo las propiedades de las cosas, mediante su discriminación y puesta de las mismas en relación con las acciones humanas. Creo que hay que ver percepción humana, lenguaje e invento en íntima conexión, además en una conexión que es la condición trascendental misma de la ciencia. Ser condición trascendental significa que esa condición es necesaria para la existencia misma de la ciencia y, por tanto, cualquier elucidación de esos fenómenos se desenvuelve en otro nivel.

Tenemos aquí un capítulo muy importante de la reflexión sobre las ciencias, que se refiere, primero, a la consecución de un ámbito sobre el ser humano que no queda abarcado por la ciencia biológica, pero tampoco, como veremos, por la ciencia social. Segundo, se nos abre un campo temático que deberemos explorar en todas las direcciones para tratar de articular un programa de la antropología filosófica.

Una vez que hemos conseguido poner las bases para ir más allá del legítimo y enorme esfuerzo de las ciencias por conocer al humano, tenemos que tomar conciencia de la posición especial de la filosofía. Porque, si somos más que genoma y biograma, de lo que, a lo largo del siglo XIX y XX, hemos ido sabiendo que somos, también la filosofía nos ha estado ofreciendo importantes indicaciones sobre ese ámbito que ahora se demuestra que somos más allá de lo que tematiza la ciencia. Eso significa que no se puede decir nunca –sería una traición profesional, además de una insensatez– que antes de saber que somos *genoma* y *biograma*, sobre el humano no sabíamos nada más que mitos. Esto nos lleva a la obligación que tenemos de recuperar todo lo que se ha dicho sobre el humano en la historia de la filosofía, porque estaba ya antes de que supiéramos qué somos en cuanto productos de la naturaleza, en cuanto genoma y biograma; incluso antes de saber la importancia decisiva que la cultura tiene en la configuración de la biografía. Por eso la antropología filosófica no puede empezar en el siglo XIX, ni mucho menos en el XX, cuando hemos podido delimitar con precisión científica qué somos como cosas entre las cosas. Porque también en la filosofía

habíamos aprendido mucho sobre nosotros. De hecho el propio Kant habla del ser humano antes de la ciencia contemporánea, y no podemos decir que Kant debe ser tirado a la basura, como dice algún profesor que ya sólo por decir eso debería ser duramente recriminado, por su desaforada hipérbole. Así pues la Antropología filosófica debe incluir un repaso por la historia de la filosofía, porque el debate que siempre ha habido sobre el humano es importantísimo para establecer los parámetros de este discurso más allá de lo que nos dicen las ciencias, porque, más allá de ellas, ya sabíamos mucho del humano.

Tenemos, por tanto, tres fuentes de un saber sobre el humano que la Antropología filosófica debe tener presente, porque, muy posiblemente, en los tres hay elementos de verdad que no podemos desconocer. La ciencia es una fuente indudable del saber sobre nosotros, pero también la filosofía tradicional, y sin lugar a dudas también lo que nosotros sabemos de nosotros mismos por experiencia, tanto la propia como la acumulada en los saberes populares sobre el ser humano.

Y aquí hay que tomar una decisión importante que no se debe obviar. La ciencia no nos dice todo sobre el humano, la filosofía es una fuente legítima, pero cómo legitimamos la propia filosofía sobre el humano. Pues en mi opinión no nos cabe sino acudir a nuestra experiencia sobre nosotros, o a la experiencia de los otros, que deberé en última instancia confrontar también con la mía. Por eso, en mi opinión, antes de nada debemos intentar una exposición sobre los diversos elementos que constituyen nuestro autoconocimiento, o lo que nosotros pensamos y podemos legitimar sobre nosotros mismos, siempre, por supuesto, en el intercambio con los demás, entre los cuales deben entrar los otros de otras tradiciones y culturas.

Lo característico de la filosofía es que debe acudir directamente a la experiencia para legitimar cualquier propuesta. Se me dirá, seguramente, que cómo puedo acudir a la experiencia para saber de mi origen, o del genoma, o del biograma. Pues justo ahí se anuncian los límites de la ciencia. Que por mucho que me diga la ciencia que el deseo de placer que puede inspirar una valoración reside en el hipotálamo y que tiene en su base una descarga sináptica de un tipo determinado diferente de la que ocurre en el dolor, no quedan anulados ni el placer ni el dolor, que, sentidos, siguen siendo el punto de partida para la propia comprensión científica, porque la vida humana no puede ser descrita mediante los datos de las conexiones cerebrales; pues éstas nunca alcanzan el nivel humano, que se desarrolla siempre en términos de *sentido de las acciones para ejecutar una biografía*. El placer y el dolor son sentimientos y emociones que llenan de color sentimental un espacio, el espacio de mi vida biográfica. Y es aquí donde debemos situar las respuestas a qué es el ser humano, más allá de lo que nos digan las ciencias naturales, las que tratan del genoma y del biograma. Y por esa razón son ya más interesantes las ciencias sociales que las naturales, porque las ciencias sociales nos dan contenidos de las biografías de las personas, es decir, su lenguaje es el mismo que el lenguaje con el que podemos describir nuestra vida y biografía. Por eso, la estructura de esas ciencias puede ser un punto de apoyo, que, él mismo, se sustenta en la experiencia que tenemos de lo que es la vida humana, sea ésta individual o colectiva. Más aún, una de las cosas que pronto verá la Antropología filosófica es que eso que acabo de decir es una pequeña (o gran) fuente de confusión porque como resultado de la reflexión filosófica veremos que la vida humana no es individual o colectiva, sino que es individual y colectiva simultánea y recursivamente, es decir, que todo lo individual se remite a la colecti-

vidad y todo lo colectivo se remite a lo individual, sin ninguna posibilidad de escisión más que como anomalía que hace inviable la vida humana.

Cada ciencia social, por otro lado, suele elegir un tema de la vida humana, sin referirse por lo general a cómo ese tema contribuye a articular esa vida. Por eso antes de esa división hay un terreno de análisis de la propia vida en el que debemos explorar las diversas categorías que aparecen en las ciencias sociales. No porque pensemos que estas últimas crean o producen esas categorías, o ese campo de experiencia, aunque hayan podido contribuir a la toma de conciencia explícita del mismo¹⁶. Así la Antropología cultural estudia la cultura; la historia, la historia humana; la filología, el lenguaje y los productos literarios. Pues bien, todos estos saberes viven de una doble precomprensión de una experiencia de qué es la vida humana y qué es la vida humana desde esa perspectiva. Por eso me parece que lo primero que debe explorar una antropología filosófica es la vida humana, el ser humano en las dimensiones que luego han sistematizado las diversas ciencias, las cuales, insisto, no han creado esas dimensiones, que por tanto no existen porque existan esas ciencias, sino porque la vida humana tiene esos rasgos.

Yo llamo a esas grandes perspectivas las dimensiones trascendentales de la vida humana, de ellas he citado la socialidad, la historicidad, el estar la vida lingüísticamente articulada, por tanto, lo que podemos llamar la lingüisticidad. Y a todas ellas hay que añadir o acompañar, como los dos rasgos fundamentales y primarios que les sustentan, el hecho de que todo ser humano es en cuanto experiencia un cuerpo y un yo, es decir, una identidad cuyo contenido es el cuerpo y su vida, pues siempre la vida es vida de alguien, y ante todo es vida mía. Y para redondear, teniendo en cuenta que se ha hablado del tiempo y del cuerpo, hay que decir que ninguno es etéreo, sino que están o se remiten a un espacio, que sería la cualidad abstracta de lo concreto que es el mundo. El cuerpo es parte del mundo, siempre estamos en el mundo, de manera que la mundanidad es un rasgo esencial de la vida humana. Con esto tenemos circunscrito uno de los conjuntos básicos de una respuesta a qué es el ser humano. Las categorías, o como, para diferenciarlas de las aplicadas a las cosas, los llamaría Heidegger, los *existenciales*, definen o exponen un primer campo de la antropología filosófica que tiene como objetivo darnos los grandes marcos en los que transcurre la vida humana, que siempre y simultáneamente es todo eso. Cada ciencia humana suele describir los productos que surgen o que se dan en la vida humana social desde la perspectiva de esa categoría. Alguna de esas dimensiones, por ejemplo, el elemento abstracto del mundo, el espacio, es objeto de la geometría; el elemento cuantitativo del mundo, de la física, o de la astronomía, etc. Pero todas ellas parten del hecho de que la vida humana es una vida en esas dimensiones, y que de ellas tenemos comprensión por constituir la base o urdimbre de nuestra vida.

Con esto, llevo ya cuatro partes de la antropología filosófica, su legitimación como saber, la recuperación de su historia en la filosofía, la reflexión sobre la antropología biológica y, cuarto, la explicitación de las grandes dimensiones de la vida humana, lo que Heidegger lla-

16 Este es uno de los errores de la estrategia de Gustavo Bueno, pensar, y basar en ello la inmensa mayoría de sus propuestas, que las ciencias crean los dominios; por ejemplo, en el caso de las ciencias humanas, que la Antropología cultural crearía el dominio de la «cultura». En mi opinión, una cosa es, al tematizar un dominio, contribuir a su determinación, y otra crear ese dominio. Este, que podríamos llamar «epistemologismo» de G. Bueno, me parece profundamente distorsionante.

maba los *existenciaristas*. Pero la vida humana hasta ahora vista es una vida abstracta, porque la vida concreta se hace en la cultura, y el yo no es más que un índice del que habla, pero ni el que habla lo hace en el vacío, ni su vida transcurre en un mundo abstracto sino en un mundo concreto y con unos rasgos identitarios precisos que vienen de la cultura. Pues bien, el estudio de la cultura como el lugar en el que se da la vida humana concreta es un tema decisivo de la antropología filosófica. Pero no para estudiarla como lo hacen las ciencias sociales, sino más bien tratando de mostrar en qué medida en la cultura humana se hacen presentes aquellos elementos que descubrimos en la consideración de la antropología biológica, a saber, en qué medida en la cultura aparece aquel ajuste a la realidad y a los otros.

En efecto, lo que caracteriza a la cultura humana es incorporar un sentido por el cual la realidad es asumida, en lo que concierne a la reproducción de la vida, en términos objetivos, y en lo que concierne a la vida social, no solo en términos objetivamente estratégicos sino en términos morales. La cultura incorpora un nivel de racionalidad estratégica y otro de racionalidad ética. Por eso, y es muy importante lo que viene a continuación, la Antropología biológica, que no cierra la vida humana, no se llena sólo de una cultura cerrada en sí misma, porque esta cultura tiene una medida en la realidad natural y en la realidad del otro. Con esto se ponen las bases de una superación del gran problema de la confrontación de la filosofía con la ciencia, el relativismo cultural. Pero aún hay más, la biografía, que es el modo de ejecutarse la vida humana en una identidad, se lleva a cabo en la cultura, cuyos *tipos y grandes escenarios* debe escudriñar la antropología filosófica, sobre todo porque uno de los tipos culturales más importantes se refiere a los marcos de regulación de los proyectos de vida, con lo cual tenemos que las biografías, lo que las personas han sido o quieren ser, están previstas en la cultura. ¿Qué son esos marcos de regulación, cómo surgen, cómo son elegidos, cómo son llevados a cabo?, son preguntas muy importantes de una antropología filosófica, porque cuando nos preguntamos qué es el ser humano, si esa pregunta es aplicada a cada uno de nosotros, terminaremos diciendo lo que soy por edad, estatus y profesión, todo lo cual está regulado en la cultura.

Por fin, llegamos a la última parte de la antropología, porque la ejecución de la vida humana introduce en la sociedad gradientes y diferenciales, en torno a los cuales pivotan las reacciones de los individuos. Así, la ejecución de la vida humana, cuyos marcos están en la cultura, no es plana, ya que hay decisiones, es decir, elecciones, y éstas se dan por una ponderación de los diferenciales, es decir, y prefiero indicar la palabra «nefanda», prohibida en la postmodernidad, los valores. La ejecución de la vida humana está vinculada a los valores, a los ideales, y su no consecución, en el nivel que sea, produce decepción, dolor, fracaso, en definitiva, el mal personal, que si está instalado en la sociedad de manera que impida la ejecución plena de la vida, lo tendremos como mal social. Los ideales de vida, la plenitud de la vida y la posibilidad de la frustración o del mal serían los temas ineludibles en la última parte de la Antropología filosófica. Pero antes, en esta parte, hay un tema que me parece muy importante, aunque ahora está más en relación con la antropología biológica, el tema de la ontología de la vida humana, que está íntimamente ligado a cómo se entiende esa vida humana precisamente como fuente de valor, que es el punto que hemos situado en el centro de esta parte de la Antropología filosófica. Esta parte de la antropología la podemos entender desde la historia o desde la estructura temática de las partes anteriores. Desde la historia, el tema de la ontología humana estaba más situado en relación con el valor del ser humano que provenía

de una creación explícita por parte de un principio extramundano, y que es lo que lo haría persona. Ahora el tema ha variado, primero por la dificultad de la creación *ex nihilo*, que no es que quede excluida pero resulta difícil ser introducida como explicación filosófica de la vida humana. Segundo, el avance de la antropología biológica en la parte de la explicación de la génesis de la forma de vida humana a partir del desarrollo cerebral. Por tanto, uno de los temas que hay que considerar, en esta parte, que debe atender a la vida humana como fuente del valor, es el estatuto de la vida humana consciente desde las ciencias neurológicas.

4. El lugar de la Antropología filosófica en el conjunto de la filosofía

Con esto tenemos expuestos todos los temas fundamentales de una Antropología filosófica fundamental, que podría ser resumida diciendo que la Antropología filosófica configura su programa estudiando la vida humana que se erige desde la naturaleza, desde la vida animal, desde abajo. En segundo lugar tenemos el estudio de la vida humana desde su propia experiencia, es decir, desde dentro. Y en tercer lugar, tenemos que asumir la vida humana desde el ideal de vida, es decir, desde arriba. No quiero decir que en esta tópica no haya trasgresiones y entrecruzamientos, por ejemplo, entre la parte última y la referida a la biología, pero globalmente creo que la tópica es válida. Veamos ahora, aunque sea brevemente, algunas reflexiones sobre el lugar de la Antropología filosófica en la filosofía.

La Antropología filosófica es una materia más de la filosofía como puede ser cualquier otra materia que estudie una parcela de la realidad –tomando este término en el sentido más amplio que queramos, como el conjunto de lo que hay o es– como pueden ser la lógica, la ética o la cosmología. Es sabido, por otro lado, que la filosofía no es una totalidad constituida por partes independientes porque sus partes son mutuamente dependientes, pues lo que se diga en una influye o depende de lo que se diga en otra. Pero estas no son todas iguales, sino que suele haber alguna que puede haber concentrado las decisiones básicas o primeras a las que se deben atener las demás. A esa materia se le ha llamado tradicionalmente la *filosofía primera*. Si se puede decir que para Aristóteles la filosofía era ante todo el saber de los diversos entes, el estudio del ente era la filosofía primera. De esta concepción de la filosofía primera vivió también la filosofía medieval, para la cual la metafísica general en la forma de ontología desempeñaría esa función. Más como, para esa filosofía medieval, lo que estudia esa ontología está atravesado por una diferencia fundamental, la que se da entre el ente fundado y el ente fundante, conocido en el mundo occidental como Dios, esa filosofía primera es una ontoteología. Con ella se sustituye la visión anterior de la filosofía en la que el referente no era tanto el ser fundante de la ontoteología como el cosmos en el que todo acaece.

En la Modernidad se da un vuelco a esta situación ontoteológica, desplazando la preocupación por el ente a la preocupación por asegurar la propia capacidad de saber exigida para la legitimidad de la propia filosofía. Detrás de esa propuesta, materializada plásticamente en *Las reglas del método* de Descartes, estaban tanto la *skepsis* generalizada frente a un mundo eclesiástico ya escindido, como el ascenso de una clase emprendedora capaz de tomar decisiones contractuales¹⁷.

17 Véase Jacinto Choza, «Humanismo liberal. Figuras de lo humano en las formaciones económicas», en *Identidad humana y fin del milenio*, Jacinto Choza, Octavi Piulats (eds.), *Themata*, 23, 1999, págs. 122 s.

Kant asumirá íntegramente esta nueva actitud y emprenderá una filosofía sistemática en la que actuará como filosofía primera una crítica de la razón. El tema de la filosofía primera es el tratado de la razón como competencia humana. En ese contexto es cuando Kant amplía y explicita el sentido de su filosofía primera como una antropología, porque la crítica de la razón, como respuesta a las tres preguntas básicas de la filosofía, qué puedo conocer, qué debo hacer, qué me cabe esperar, es en realidad la pregunta de qué es el ser humano. Para Kant por tanto la Antropología filosófica es la filosofía primera, con lo que la moderna antropología filosófica debe asumir la función de hacer de la filosofía una filosofía antropológica.

La dificultad de la Antropología filosófica de ser una parte más de la filosofía (antropología como saber regional del ser humano) y a la vez asumir la fundación de la filosofía antropológica es lo que vieron Heidegger y Husserl, quienes rehusaron con toda contundencia, aunque con no poca inconsecuencia, revalidar esa función de la antropología. No voy a detenerme en ese rechazo, del que he tratado en otros lugares. Sólo diré que la noción de antropología que ambos tenían era muy limitada, posiblemente ignorando la relación de esa antropología con las ciencias humanas y quedándose en cualquier caso en una antropología taxonómica. Porque precisamente ahí está el papel primero de la fundación de la Antropología filosófica, que es la encargada de legitimar la filosofía misma, frente al desafío de la Antropología cultural, que desde su seno mismo –por el relativismo cultural que la constituye– promueve la disolución del discurso filosófico (la muerte antropológica de la filosofía). Así la Antropología filosófica es la puerta de entrada a la filosofía tanto en la Modernidad como sobre todo en la Contemporaneidad. De hecho, y sin que quiera profundizar en ello, en las partes que he ido citando están diseñados todos los temas de esa filosofía primera, en primer término, como legitimación de la filosofía misma. Segundo, como garantía de las bases de qué puedo saber, pues la superación del relativismo cultural se basa en la capacidad del ser humano de hacerse cargo de la realidad. En el estudio de las dimensiones básicas de la vida debe quedar claro que el ser humano está en el mundo en cuanto mundo espacial y temporal y en cuanto mundo real. Tercero, la discusión de la cultura como el modo de organizar la biografía humana implica el estudio de la vida humana en su aspecto moral, sobre qué debo hacer, no en abstracto sino tal como se configura en la cultura, sobre todo desde la organización de la vida, principalmente, en las profesiones. Y por fin, en la parte del estudio de la vida humana como fuente del valor se pregunta la Antropología filosófica por la estructura de las expectativas y la esperanza humana y, en ese contexto, por la realidad del mal, en el que se frustra la propia esperanza del humano.

5. La realidad de la Antropología filosófica en España

De dos modos podría contestar a esta pregunta, por un lado mediante una encuesta a todas las universidades sobre la situación de la Antropología filosófica en cada una de ellas, así como del programa que se imparte; y, segundo, relatando lo que se puede ver de la actividad de los profesores que de un modo u otro se vinculan a esta materia. Esto último está a nuestro alcance recordando la actividad de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica (la SHAF), que este año de 2010 ha llevado a cabo su IX Congreso, después del primer Congreso, que tuvo lugar en Madrid el año 1980 y al que me he referido anteriormente. Si aquel Congreso fue reducido, porque no tenía una sociedad detrás y los tiempos

aún no estaban excesivamente preparados para grandes eventos, el resto de los Congresos ya tuvieron asistencias que pueden considerarse masivas.

Veamos, ahora, cuál es la situación de la Antropología filosófica en las Facultades de Filosofía. En los planes que se decidieron en el Decreto 1467 de 1990 (BOE 20-XI de ese mismo año) se asegura la Antropología como asignatura «troncal» en los estudios de Filosofía pero definida como «Estudio filosófico, social y cultural del hombre y de sus creaciones culturales», quedando adscrita a las áreas de Antropología social y de Filosofía. Este es el marco que ha funcionado durante los últimos veinte años, por más que la situación concreta de los profesores en cada Facultad decidiera una cosa u otra, es decir, atribuir la totalidad de la asignatura bien al área de la antropología social, bien al área de Filosofía, bien a ambas de acuerdo a la siguiente tabla:

LICENCIATURA en FILOSOFÍA

UNIVERSIDADES	ANTR. FILOSÓFICA TRONCAL	A. SOCIAL Y CULTURAL TRONCAL	TRONCALES LAS DOS	ANTR. FILOSÓFICA OBLIGATORIA	A. SOCIO- CULTURAL OBLIGATORIA
Barcelona Aut.	A. filosófica				
Barcelona Central	A. filosófica				
Deusto			compartidas		
Granada			compartidas		
La Laguna		A. social y cult.			
Madrid Autónoma	A. filosófica				obligatoria
Madrid Comillas	A. filosófica				
Madrid Comp.	A. filosófica ¹⁸				
Madrid UNED	A. filosófica				obligatoria
Málaga	A. filosófica				
Murcia			compartidas		
Oviedo	A. filosófica				
Pamplona	A. filosófica				
Salamanca Pontificia	A. filosófica				
Salamanca pública			compartidas		
San Sebastián			compartidas		
Santiago		A. social- cult.		A. filosófica	
Sevilla	A. filosófica				
Valencia	A. filosófica				
Zaragoza	A. filosófica				

¹⁸ La denominación es Antropología pero la han dado profesores de filosofía.

GRADO en FILOSOFÍA

UNIVERSIDADES	ANTR. FILOSÓFICA FB	ANTR. SOCIAL FB	ANTR. FILOSÓFICA OB	ANTR. SOCIAL OB	Otras situaciones
Barcelona Aut.		A. social-cultural			
Barcelona Central	A. filosófica				
Deusto (Humanid.)		A. social-cultural			
Granada	A. filosófica (12 ects)	A. social-cultural (6 ects)			
La Laguna	Antropología (6)		A. moral		
Madrid Autónoma		A. social-cultural	A. filosófica		
Madrid Comillas			A. filosófica (9 ects)		
Madrid Compl.	A. filosófica (12 ects)		Fil. de la cultura (6 ects)		
Madrid UNED		A. social-cultural (12 ects)	A. filosófica (10 ects)		
Málaga (a la espera de la publicación del grado en el BOE)					
Murcia	A. filosófica (6 ects)	A. social (6 ects)			
Oviedo	A. filosófica (6 ects)				Fil. del hombre y de la cultura (Opt)
Pamplona	A. filosófica (6 ects, anual)		Antropología metafísica	A. Social	
Salamanca pont.		A. social-cultural	A. filosófica		
Salamanca pública	Antropología I (ant. Social)	Antropología II (ant. filosófica)			Fil. de la cultura (opt. 5 ects)
San Sebastián		Antropología I y II (ant. Social)	A. filosófica 4º		
Santiago	A. filosófica	Ant. Social			
Sevilla	A. filosófica				Ant. Filosófica II (opt) Problemas de Ant. Filo. (opt)
Valencia			A. filosófica I y II		
Zaragoza	A. filosófica y Fil. de la cultura				

FB: Formación básica; OB: Obligatoria; OP: Optativa.

Como se puede ver por este cuadro, ya a lo largo de los noventa, la inmensa mayoría de universidades se habían decantado por declarar como troncal la Antropología filosófica, excepto en dos casos, en la Universidad de La Laguna, donde la presencia del catedrático Alberto Galván Tudela impuso en su momento los estudios sólo de Antropología social, incluso con diversas optativas de esta ciencia social, y en Santiago de Compostela, donde había una Antropología filosófica obligatoria. En la UNED fue al revés, aunque sólo en 2002 se pudo introducir el plan de 1990, y, cuando se hizo, se asumió por votación de la Junta de Facultad que la Antropología filosófica fuera la troncal, quedando la Antropología social y cultural como la obligatoria. Así, de las veinte universidades con titulación de licenciatura en Filosofía, en trece es la Antropología filosófica la asignatura troncal; en cinco comparte la troncalidad con la Antropología social y cultural; y en dos es ésta la troncal. Desde otra perspectiva, de las veinte universidades, en todas, menos en La Laguna, existe Antropología filosófica, y en cinco, más las dos en que es obligatoria, se da Antropología social. En alguna la hay como asignatura optativa.

Ahora bien, esta claridad en la adscripción no fue acompañada de un acuerdo en el temario. Más bien la dispersión fue tan considerable que no se puede extraer más que un tema común, el hecho de la misma problematicidad del saber filosófico sobre el ser humano. Incluso se ve que en algunas universidades fue una adscripción sin contenido, como es el caso de la Universidad del País Vasco, donde la parte que le correspondía a la Antropología filosófica se sustituía por un estudio de la antropología de Nietzsche. Esa falta de acuerdo en el temario es quizás lo que ha podido llevar a que en la adaptación al plan de Bolonia haya habido una importante universidad, aunque sea un único caso, como es la Autónoma de Barcelona, en la que haya desaparecido la Antropología filosófica.

En la tabla anterior se puede ver la situación de la Antropología filosófica en los grados de Filosofía que ya han empezado o van a empezar. Si miramos bien, sacaremos como conclusión que respecto a la Antropología filosófica ha habido muy pocas variaciones, incluso en La Laguna y en Santiago Antropología filosófica es la asignatura de Formación Básica, aunque en La Laguna la Antropología ha sido denominada moral para adscribirla al área de Filosofía moral y política por razones de distribución de materias. Seguramente el hecho de que se haya ido el profesor Galván al Instituto de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad de La Laguna habrá contribuido a introducir una orientación distinta en esa Universidad. En la UNED, mi Universidad, la situación es la misma que había aunque por el cambio de denominación de las materias de primero, la Antropología social es la de Formación Básica, quedando para el segundo curso, como obligatoria, la Antropología filosófica. La Junta de Facultad aceptó mi argumentación de que la Antropología filosófica es una reflexión que, en la actualidad, debe hacerse teniendo en cuenta los datos de la Antropología cultural. Con esta distribución la Antropología social (I y II), por estar en primero, dispone de 12 créditos, y la Antropología filosófica (también I y II), estando en segundo curso, tiene 10 créditos. La Autónoma de Barcelona es la única Universidad en que ha desaparecido de la programación. En varias universidades comparte FB con la Antropología cultural repartiéndose los créditos.

Pero, como he dicho, cuando se habla de Antropología filosófica lo más interesante es ver los programas, y ahí se puede ver la dispersión temática, y el poco trabajo de estudio y reflexión sobre el estatuto de la materia, pues no hay una pauta generalizada del contenido de

la misma. Lo que más llama la atención es la cantidad de universidades en las que el temario es estrictamente histórico, lo que demuestra que esos profesores no asumen un contenido sistemático de la materia. Es cierto que en un cuatrimestre, (6 o 5 ects) es muy difícil dar una visión de la problemática que vaya mucho más allá que una panorámica general de la misma y una pequeña selección de temas. Un programa muy equilibrado es el que se da en Santiago, en la asignatura de 6 créditos, como FB, que consta de 10 temas, divididos en tres partes, una primera introductoria, sobre la triple necesidad de comprender la problemática que arrastra la Antropología filosófica, la necesidad de asegurar su carácter filosófico y, luego, de comprender las imágenes del ser humano para descubrir los prejuicios que lastran nuestros comportamientos en sus diversas vertientes. La segunda parte, la más sustantiva, dedicada a una «Antropología explícita», consta a su vez de dos partes, después de estudiar el tema de la naturaleza y la cultura, la animalidad y humanidad, se dedican dos temas a los diversos autores que en el siglo XX han ofrecido reflexiones sobre qué es el ser humano y en qué consiste su mundo, y a cómo nos sentimos los humanos. Y a continuación vienen dos temas: el que supone el tema 7, la «Ontología del mundo de la vida», grandes escenarios de la vida humana; y el tema 8, una «Ontología trascendental del mundo de la vida», las dimensiones de la vida. Por fin, la tercera parte, de «Antropología implícita», que abarca dos temas, está dedicada al estudio de las diversas imágenes del humano en la historia y a las consecuencias prácticas de esas imágenes para el trato entre los humanos. Se trata de un programa muy completo para un semestre, en el que se recogen la mayoría de los temas que hemos propuesto en el punto 3.

También se puede citar el programa impartido por Oscar Barroso, que, aunque no dispongo del programa concreto, se puede deducir de la guía en que consta qué «sabrás/comprenderás» el alumno. Por otra parte, este programa es de licenciatura, pero está ya adaptado al ECTS por lo que supongo que pasará a ser la Antropología filosófica del segundo cuatrimestre del primer curso como FB. El programa, deducido del apartado citado, podría quedar como sigue: tema 1 - Visión global de las principales concepciones antropológicas que se han sucedido en la historia de la filosofía. Tema 2 - Cómo surgieron las diversas antropologías científicas. La antropología general. Tema 3 - Sentido estricto de la expresión «antropología filosófica», su génesis y diálogo con la antropología general. Tema 4 - Los métodos de la antropología filosófica: fenomenología y hermenéutica. Tema 5 - Ontología del ser humano: el símbolo, lo social, la personalidad, los otros. Tema 6 - La antropología de Scheler. Tema 7- La antropología de Zubiri.

Otro programa bastante típico es el de Salamanca, que, como el de Granada, es, de momento, de la licenciatura, pero que sospecho que pasará como FB al grado. Lo dan los profesores Luciano Espinosa y Francisco T. Baciero. Consta de una parte más histórica y de otra más sistemática. Los cuatro primeros temas son de cuestiones históricas: Tema 1: Kant y la Antropología. Tema 2: El «giro antropológico» del pensamiento en el siglo XIX: Feuerbach. Tema 3: El surgimiento de la Antropología filosófica como disciplina con Max Scheler en el siglo XX. La crítica de Heidegger al planteamiento de Scheler. Tema 4: La «muerte del hombre» en el estructuralismo: Lévi-Strauss y Foucault. Los seis restantes, de cuestiones sistemáticas: Tema 5: Concepto de Antropología filosófica y su relación con las ciencias humanas. Tema 6: Temas fundamentales de Antropología filosófica, I: La corporalidad del ser humano. Tema 7: Temas fundamentales de Antropología filosófica, II: Pulsiones

y afectividad. Tema 8: Temas fundamentales de Antropología filosófica, III: Concepto de persona e identidad personal. Tema 9: Temas fundamentales de Antropología filosófica, IV: Conciencia y mente. El problema alma/cuerpo. Tema 10: Temas fundamentales de Antropología filosófica, V: Libertad y finitud humanas.

En conjunto los programas oscilan entre estos modelos, dando más importancia a la historia o al contenido; en el caso segundo, los temas mencionados en esos programas son los más frecuentes.